50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 19 11 MAI 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

Théologie dogmatique

SOMMAIRE

I. DIEU, UNITÉ ET TRINITÉ. — 1. *Prælectiones theologiæ naturalis. Cours de théodicée*, par Pedro Descoqs, S. J. — 2. *Dieu, unité et trinité*, par A.-A. Goupil, S. J. — 3. *La Trinité, histoire, doctrine*, par Valentin-M. Breton, O. F. M. — 4. *Notre-Dame de la Trinité, d'après la théologie, l'art et la mystique*, par le P. Clovis de Provin, O. M. C.

II. LE CHRIST. — 5. *Le dogme de la Rédemption*, par L. Richard, P. S. S. — 6. *Le corps mystique du Christ*, par E. Mersch, S. J. *(Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, par Th. M. Käppeli, O. P.). — 7. *Le sacrifice du Chef*, par E. Masure. — 8. *Vie de Jésus* (t. III et IV), par P. Synave, O. P. — 9. *La Passion de Jésus-Christ d'après S. Thomas d'Aquin*, par Fr. Mugnier. — 10. *Assumptio B. M. V. Matris Dei*, auctore Paulo Renaudin. — 11. *Saint Joseph*, par S. Em. le card. Lépicier.

III. PÉCHÉ ORIGINEL, GRACE, FINS DERNIÈRES. — 12. *Péché* (P. Deman) ; *Péché originel* (A. Gaudel : M. Jugie) ; *Pélagianisme* (P. Hedde et E. Amann), dans le *Dict. de Théol. cath.* — 13. *Le surnaturel en nous et le péché originel*, par A. Verrièle, P. S. S. — 14. *La Vie future*, par le P. Monsabré. — 15. *Commentaire français littéral de la* SOMME THÉOLOGIQUE, t. XXI, *La résurrection*, par le P. Pègues. — 16. *Les fins dernières*, par A. Michel.

IV. LES SACREMENTS. — *a) Les Sacrements en général.* — 17. *Les Sacrements en général*, par L. Rouzic. — 18. *Les Sacrements, histoire et liturgie*, par A. Villien.

b) La Pénitence. — 19. *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, par P. Galtier. — 20. *Pénitence* (E. Amann, A. Michel, M. Jugie), *Dict. de Théol. cath.*

c) L'Ordre. — 21. *De essentia sacramenti Ordinis*, par le card. Van Rossum.

d) Le Mariage. — 22. *Le Mariage*, t. II, par L. Misserey, O. P. — 23. *Le Mariage*, par G. Arnaud d'Agnel.

V. MANUELS ET OUVRAGES GÉNÉRAUX. — 24. *Theologiæ dogmaticæ Theses*, par J. Lahitton. — 25. *Institutiones theologiæ speculativæ*, par S. Em. le card. Lépicier. — 26. *Dogmatik*, par Mgr Diekamp. — 27. *Catechismus catholicus*, par S. Em. le card. Pietro Gasparri.

Depuis la rédaction de notre dernière Chronique (*Ami* du 21 janvier 1932), la littérature dogmatique s'est enrichie d'ouvrages qui font honneur à la science ecclésiastique et doivent retenir l'attention des esprits ouverts aux vérités surnaturelles. Nous regrettons que la place nous soit mesurée au point de ne pouvoir consacrer à chacun d'eux qu'une recension trop brève.

I. — DIEU, UNITÉ ET TRINITÉ

1. Le *Cours de Théodicée* du P. Pedro Descoqs, S. J., constitue une remarquable introduction à la théologie dogmatique en présentant une étude fouillée et critique des preuves de l'existence de Dieu [1].

Ce volume représente seulement le tiers du Cours complet, les deux autres tomes en préparation devant être, déclare l'auteur, aussi considérables que le premier. On pourrait s'étonner d'un développement aussi vaste dans un manuel qui se prétend élémentaire et destiné aux étudiants plus encore qu'aux maîtres. Mais l'auteur nous avertit que son intention a été de fournir aux étudiants non seulement la doctrine ferme, conformément aux principes de l'Ecole (et c'est là la matière du texte latin, plus bref, et imprimé en gros caractères), mais encore de reproduire en annexes de nombreux documents contenant l'exposé et la discussion des différentes opinions, et surtout une critique serrée de tous les arguments traditionnels employés à la démonstration de chaque thèse (et c'est là la matière du texte français, plus long, et imprimé en petits caractères). Ce souci l'a entraîné à des compléments multiples, qui ont l'excellent résultat de fournir aux lecteurs les éléments indispensables pour se former un jugement en pleine connaissance de cause. Si la vérité apparaît ainsi moins simple, elle revêt, par contre, toutes les nuances dont elle est susceptible.

Dans ce premier volume, il ne s'agit encore que de la connaissance de l'existence de Dieu. Dieu est-il connaissable ? Par quels arguments démontrons-nous son existence ? C'est le processus classique, mais ici rajeuni à l'aide de considérations très modernes sur l'attitude des philosophes contemporains à l'égard de la méthode et du choix des arguments.

L'argument du consentement universel est, pour l'auteur, un argument « liminaire » : il pose le fait du problème religieux, uniformément résolu, chez tous les peuples et dans toutes les religions, par la croyance en une divinité suprême. En passant, le P. D. fait une rapide, mais suggestive cri-

1 PRÆLECTIONES THEOLOGIÆ NATURALIS. *Cours de théodicée*, par Pedro DESCOQS, S. J., professeur au Scolasticat de Jersey. Tomus primus, *De Dei cognoscibilitate*. — In-8 de VI-726 p., 100 f. Paris, 1932, Beauchesne.

tique des hypothèses rationalistes proposées pour expliquer l'origine de la religion.

Avant d'aborder l'étude des arguments probants, il pose, comme incontestable, un principe souvent contesté, la répugnance du processus à l'infini dans l'enchaînement des causes subordonnées les unes aux autres. Il eût mieux valu, semble-t-il, exposer en les dégageant de ce principe contesté, les arguments tirés de la contingence, du mouvement et de la cause première. L'argument tiré de la cause finale est, par contre, développé et précisé avec un rare bonheur : dans le long exposé qu'il en fait, l'auteur, fidèle à sa méthode, rattache aux cadres anciens et toujours actuels les formules et les aperçus nouveaux, de manière à ne rien laisser dans l'ombre, ni au point de vue des idées, ni au point de vue de l'érudition.

L'argument « déontologique » est rangé catégoriquement parmi les arguments probants : non pas que le P. D. ignore la position contraire adoptée par d'éminents théologiens, comme Billot et Harent (et que nous avons nous-mêmes accueillie ici, 1923, p. 295-298) ; mais il estime qu'on peut garder à cet argument une force convaincante. Sa solution nous a paru se rapprocher sensiblement de celle que nous avions proposée en distinguant l'*ordre* moral et l'*obligation* morale (voir *Ami* 1923, p. 453). Bien que tout cet exposé soit un peu long et confus, on l'étudiera avec beaucoup de sympathie, car il fournit les éléments nécessaires à tout penseur pour se former une conviction et la savoir défendre. Deux appendices le complètent : l'histoire de l'argument et la réfutation en forme des objections qu'on lui a opposées.

Parmi les arguments non probants, on trouve successivement l'intuition de Dieu, préconisée par les ontologistes (avec une digression sur la nature médiate ou immédiate de la connaissance mystique) ; l'argument ontologique de S. Anselme et tous ses développements historiques jusqu'à nos jours ; l'argument kantien de la loi morale, qu'eu égard aux principes de ce philosophe, l'auteur estime caduc ; l'argument tiré de l'entropie, la déperdition de l'énergie dans l'activité des causes secondes impliquant, dit-on, la nécessité d'une cause première de cette énergie avec un commencement dans le temps ; enfin, l'argument tiré de l'expérience religieuse et du sens intime.

Le P. Descoqs reste fidèle, en plus d'un endroit, à ses interprétations personnelles de la pensée de S. Thomas : aucune preuve, en particulier, ne lui paraît présupposer la distinction réelle, dans les créatures, de l'essence et de l'existence.

Des bibliographies abondantes, sinon exhaustives, accompagnent chaque chapitre. D'excellentes tables (noms d'auteurs et matières traitées, sans compter la table des matières) couronnent fort opportunément le volume. Il serait injuste de reprocher au P. D. la longueur et la prolixité qu'il a voulues expressément : chaque auteur n'est-il pas juge de ce qui lui paraît préférable pour atteindre le but qu'il se propose ?

2. La liste des ouvrages du P. Goupil s'est enrichie d'un nouveau nº : *Dieu, Unité, Trinité* [2]. Nous avons dit trop souvent les qualités de clarté, de précision, d'exactitude doctrinale, d'élégance dans la forme, des traités du P. Goupil pour y revenir aujourd'hui. Le traité de Dieu et celui de la Trinité sont, à coup sûr, parmi les plus difficiles à exposer aux non théologiens. L'auteur a pris pour guide S. Thomas : « Dans l'étude des graves questions de la science et de la volonté divine, déclare-t-il, je me suis attaché fortement à sa doctrine si profonde et si sage à la fois. Et, pour la mieux saisir, j'ai fait appel aux admirables commentaires du P. Sertillanges, O. P. » Cette déclaration est à retenir : l'auteur s'y est pleinement conformé et cette attitude aussi nette que libre est tout à fait à son éloge.

Le traité de la Trinité a été exposé plus brièvement (à peine 50 pages). Dans une première partie, le P. G. établit le fait de la révélation par le Christ de cette grande vérité ; il se fait ici le disciple du P. Lebreton dans son bel ouvrage sur les *Origines du dogme de la Trinité*. La seconde partie, plus spéculative, marque les résultats de l'effort accompli par la raison humaine, non pour expliquer un mystère inexplicable, mais pour en scruter les termes et éliminer de sa proposition humaine toute contradiction rationnelle. Les travaux du P. de Régnon ont été utilisés avec un heureux discernement.

« Simple initiation, » dit l'auteur en parlant de son ouvrage ; initiation assez complète cependant, dirons-nous, pour que le volume puisse être mis avec profit entre les mains non seulement des laïcs instruits, mais encore des prêtres.

3. Le P. Valentin-M. Breton, O. F. M., a écrit pour la B. C. S. R. *La Trinité, histoire, doctrine, piété* [3]. Dans la bibliographie qui clôt le petit livre, l'auteur écrit à propos de l'ouvrage similaire du P. Hugon, O. P. : « Si ce livre n'eût été écrit et qu'il eût répondu à notre désir de ne pas composer un traité scolastique, c'est de loin celui qu'il nous aurait plu de signer. » Cette déclaration fait comprendre en quel sens doctrinal, pleinement thomiste, l'auteur a rédigé son étude. Mais il n'a pas voulu écrire pour des théologiens ; conformément au programme de la B. C. S. R., il entend écrire pour des lecteurs d'une culture normale, dans un langage aussi peu technique que possible, afin de rendre son livre accessible à tous. Grand mérite, en matière si ardue !

D'ailleurs, le plan qu'il s'est tracé lui interdit de se cantonner dans les problèmes purement spéculatifs. Toute la troisième partie de son livre — la plus neuve et la plus originale — montre le mystère de la Trinité dans la pratique de la vie chrétienne,

[2] P. Auguste-Alexis Goupil, S. J. — Dieu. *Unité et Trinité*. — In-8 de 164 p., 15 f. Paris, Paillard. Les volumes déjà parus de cette « théologie en français » sont : *La vraie Religion ; l'Église ; la Règle de la Foi* (t. I, Magistère vivant) ; *Dieu ; La Grâce ; Les Sacrements* (3 vol.) ; *Les Fins dernières, le Péché*.

[3] In-12 de 240 p., 12 f. Paris, Bloud et Gay.

comment les missions visibles et invisibles rattachent la vie surnaturelle de l'homme à la vie intime de Dieu, en faisant pénétrer la vie divine dans l'âme humaine et en orientant toute notre spiritualité vers la Trinité, fin de toutes choses.

Les deux premières parties correspondent, à peu de choses près, aux deux divisions du traité du P. Goupil. L'exposé de la théologie de la Trinité s'y fait à la lumière de la révélation et de l'enseignement traditionnel. Certes, tout ici est abordé en un singulier raccourci : toutes les hérésies sont condensées dans l'arianisme, et l'histoire des conciles autres que celui de Nicée tient en quatre lignes [4]. L'explication des termes scolastiques d'essence et d'existence, de substance et de subsistance, de nature et de relations, d'actes essentiels et notionnels, demanderait à la fois plus de précisions et plus de développement, pour permettre au lecteur de saisir avec une analogie suffisante la vie intime de Dieu. On aura beau faire : dans la théologie spéculative, il existe des questions complexes que seule la rigueur des concepts scolastiques permet d'élucider avec netteté.

Félicitons l'auteur d'avoir montré que

« le mystère de la Très Sainte Trinité est à la fois la base, le centre, le sublime sommet de toute la vie des chrétiens. La subsistance dans l'unité de la nature divine de Trois personnes est le fondement de ce que nous appelons l'ordre surnaturel, c'est-à-dire de la communication, faite par Dieu à ses créatures intelligentes et libres, de sa vie et de son bonheur, la justification de leur foi, le gage de leur espérance et déjà la consolation de leur charité » (p. 9).

La piété du cœur, plus encore que la curiosité légitime de l'esprit, trouvera dans ce livre un substantiel aliment.

4. L'idée, si bien mise en relief par le P. Breton, de l'influence capitale du mystère de la Trinité sur la vie chrétienne, se trouve illustrée par l'exemple de la Vierge Marie. Aussi, sans hésiter, rapprochons-nous du traité de la Trinité le beau livre consacré par le P. Clovis de Provin, O. M. C., à *Notre-Dame de la Trinité d'après la théologie, l'art et la mystique* [5].

Du simple point de vue artistique, ce volume est magnifique : quatre-vingts planches y reproduisent, en une superbe galerie, de merveilleuses œuvres d'art, tableaux, miniatures, vitraux, gravures, toutes consacrées à la gloire de la Vierge-Mère par les meilleurs maîtres.

Mais c'est surtout la doctrine qui nous intéresse ici. Voici en quels termes l'auteur expose l'idée centrale, Marie ostensoir vivant de la Sainte Trinité :

« Prédestinée à être la divine confidente et coopératrice de la Sainte Trinité dans ses œuvres *ad extra*, Marie est reliée à tous les mystères du christianisme. Elle est le passage de Dieu pour entrer dans ses voies et l'instrument dont il se sert pour déployer la puissance de son bras, la sagesse de ses desseins, la tendresse de son amour... C'est elle qui est chargée de révéler au monde le secret dont elle porte le mystère... Or, elle ne peut nous révéler son Fils qu'en nous le montrant ce qu'il est, c'est-à-dire Dieu et homme tout ensemble, possédant la nature humaine et la nature divine dans la personne du Verbe... Ces échappées nous ouvrent des perspectives immenses sur l'Unité de Dieu et la Trinité des personnes en Dieu. Il nous est donc bon de contempler cette unité de Dieu et sa Trinité sainte à travers Marie, qui nous révèle ce mystère caché à tous les siècles, dans le rayonnement splendide du Verbe fait chair.

A dater de l'instant divin où l'Ange dit à Marie : *Ave, gratia plena*, la virginale figure de la Mère de Dieu revêt pour nous toutes les clartés de la vie trinitaire, *consanguinea Trinitatis*. Elle nous la montre pour ainsi dire en action comme le prisme en qui les trois Personnes se concentrent et se distinguent à nos regards dans leurs processions et leurs origines vitales » (p. XI).

A vrai dire, ce n'est pas le P. C. qui développe cette idée centrale : son livre est une sorte de *catena aurea* où se trouvent enchâssées les plus belles pages des meilleurs auteurs. Le XIIIe siècle nous livre quelques pieuses considérations de S. Bonaventure et du F. Conrad de Saxe. Plus nombreux sont les emprunts faits aux auteurs du XVIIe siècle : le P. Le Fèvre, récollet ; le P. F. D'Argentan, capucin ; le P. Bernardin de Paris, capucin ; S. Jean Eudes ; le P. Le Jeune, oratorien ; le P. de Gallifet ; le P. Michel de S. Augustin, carme, et même Marie d'Agréda. Au XVIIIe siècle, le Bienh. Grignion de Montfort et S. Alphonse de Liguori, et au XIXe Mgr Gay, M. Ch. Sauvé et Mgr H. Bolo lui ont fourni d'heureux développements. Le P. C. ne s'est réservé que la conclusion : les « trois *Ave Maria* » moyen pratique d'honorer la Mère de Dieu, médiatrice puissante, sage et miséricordieuse entre la Sainte Trinité et nous.

La magistrale préface est une fort belle synthèse de la théologie mariale comme théologie manifestant les relations de la Trinité avec Marie et de Marie avec la Trinité. Celle qui, selon la jolie expression de S. Bonaventure, a rendu le Verbe de Dieu *palpabile, osculabile,* nous montre pareillement la voie qu'il faut suivre pour l'imiter. Loin de considérer le dogme de la Trinité comme une formule abstraite, le vrai chrétien saura saisir les rapports nécessaires de la vie surnaturelle, individuelle et familiale avec la vérité centrale de notre religion.

II. — Le Christ

5. M. l'abbé Richard, professeur au Grand Séminaire de Lyon-Francheville, publia jadis un article remarqué sur *la Rédemption, mystère d'amour* (voir *Ami* 1924, p. 697). Ce beau travail le désignait pour écrire, dans la B. C. S. R., le volume intitulé : *Le dogme de la Rédemption* [6].

[4] Le concile du Latran de 649, sous S. Martin Ier, ne doit pas être confondu avec le Ier Concile œcuménique du Latran, en 1123. Le concile de 649, très important pour ses anathèmes contre les erreurs trinitaires et christologiques, a préparé le 3e concile œcuménique de Constantinople, 680, sous S. Agathon.

[5] In-8 de XXXIX-242 p., 30 f. (Etranger. 35 f.). — Œuvre des Trois « Ave Maria », à Blois (Loir-et-Cher).

[6] In-12 de 234 p., 12 f. Paris, Bloud et Gay.

C'est un des plus beaux de la collection. Dans un exposé clair et méthodique, aussi complet que le permet le cadre restreint, l'auteur a su présenter, d'une vérité fondamentale du christianisme, une étude à la fois traditionnelle et personnelle, pleine de doctrine et de piété.

Deux parties assez inégales divisent l'ouvrage : la première (p. 13-154) expose « l'enseignement de l'Ecriture et de la Tradition ; » la seconde (p. 157-230) est une « synthèse doctrinale ».

C'est dans l'Ancien Testament qu'il convient de rechercher les premières données relatives à la Rédemption, cette amorce de la libération future de l'humanité, figurée dans les préceptes de la Loi, annoncée par les prophètes. Mais c'est l'Evangile qui nous dévoile le mystère de la fonction du Christ dans l'œuvre du salut par sa mort rédemptrice, dont l'efficacité salutaire se poursuit dans l'Eglise après la Résurrection et en vertu même de cette Résurrection. A cette croyance primitive, l'enseignement de S. Paul ajoute une forme plus complète. S. Paul a fait du mystère du salut en Jésus-Christ l'objet de ses méditations et, sous l'inspiration divine, cette doctrine est devenue le centre de sa théologie. Les lignes essentielles en sont facilement perceptibles : c'est le règne universel du péché, l'initiative miséricordieuse du Père et la mission du Fils, l'union spirituelle entre le Christ et les hommes appelés à l'adoption divine, le Christ fait nouvel Adam en vue de la mort rédemptrice. C'est parce que nous ne faisons qu'un avec le Christ, notre chef mystique, que nous pouvons être rachetés par son sacrifice qui devient ainsi, en quelque sorte, le nôtre, et qui se perpétue au ciel.

Dans les écrits johanniques, l'Incarnation apparaît comme principe de salut pour les hommes qui croient en Jésus-Christ et qui, voyant ses œuvres, entendant sa parole, discernent en lui le Fils de Dieu en qui Dieu se révèle et se donne aux hommes. Mais ce n'est pas suffisant : avec une souveraine liberté et par une obéissance méritoire, Jésus va à la mort, victime volontaire, consacrée à Dieu, agréée, capable de sanctifier en vérité. Et, au moment de se sacrifier, il prie pour que tous soient un comme lui et son Père. Ainsi la sanctification des hommes, de ceux qui croient, leur unité spirituelle dans le Christ apparaissent comme le fruit du sacrifice du Calvaire. Mais entre l'Incarnation, principe de vie éternelle pour les hommes, et la délivrance du péché pour ceux qui croient en Jésus, se place le fait de la résurrection du Christ, qui permet à Jésus d'envoyer l'Esprit-Saint à son Eglise et de communiquer par Lui à ses apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés jusqu'à la fin du monde (cf. Jo., xx, 22-23).

Dans l'exposé de la tradition patristique, l'auteur s'est inspiré des travaux désormais classiques de M. Rivière. La théorie des prétendus droits du démon est ramenée à son exacte signification. Les Pères grecs mettent en relief surtout notre déification en suite de l'Incarnation. Déjà S. Irénée insiste sur ce point de vue, qui ne supprime pas pour autant la valeur satisfactoire de la Passion. Les Pères de la grande époque restent fidèles à cette conception, si bien condensée en quelques lignes par S. Jean Damascène : « Puisque nous n'avions pas conservé son image, il est venu lui-même s'unir à notre pauvre nature, pour nous purifier, pour nous rendre incorruptibles et de nouveau participants à sa divinité... C'est pourquoi, par son incarnation, son baptême, sa passion et sa résurrection, il a délivré l'humanité du péché du premier père, de la mort et de la corruption ; il est devenu le principe de notre résurrection et le parfait modèle de notre vie. » *(De fide orthodoxa,* IV, 13). Mais M. R. montre bien que dans la rédemption de l'humanité, même chez les Pères grecs, la mort du Sauveur et sa valeur expiatrice tiennent la place centrale qui est requise par les données évangéliques et l'enseignement de S. Paul. Et à cette expiation se rattache, dans la pensée des Pères, le sacrifice qui l'inclut et la déborde.

Les scolastiques recueilleront ces enseignements pour leur apporter de nouvelles précisions. Avec S. Anselme est mise en relief la doctrine de la satisfaction, « précision qui était conforme à l'enseignement des Pères sur l'expiation, mais qu'ils n'avaient pas faite clairement » (p. 111). Les formules d'Anselme appelaient elles-mêmes de nouvelles précisions : S. Thomas d'Aquin saura recueillir tout l'héritage du passé et l'ordonner merveilleusement en une forte synthèse qui reste à la base de la théologie de la rédemption : le Christ, devenu notre chef par l'Incarnation, nous communiquant instrumentalement la grâce du salut, nous sauvant par mode de mérite, de satisfaction, de sacrifice, de rédemption (p. 118 124).

A l'exposé des doctrines catholiques, M. R. a eu l'heureuse inspiration d'ajouter quelques aperçus concernant les principales théories protestantes, dont il apprécie équitablement les affirmations et les résultats. Ici encore il s'inspire visiblement des travaux de J. Rivière.

Peu d'expositions doctrinales méritent mieux le nom de synthèse que la deuxième partie du livre. L'auteur y replace la rédemption dans l'économie générale du surnaturel et montre les liens intimes qui unissent, dans la rédemption universelle des hommes, l'incarnation, la mort, la résurrection du Sauveur et le mystère de la rédemption proprement dite. Et sa conclusion est celle-là même que nous avions trouvée dans l'article des *Recherches :* la rédemption, œuvre de justice ; la rédemption, mystère d'amour [7].

[7] En rappelant l'universalité de la rédemption, M. Richard paraît éprouver (p. 224) quelque difficulté à concilier cette universalité avec le cas des enfants morts sans baptême avant l'âge de raison. Nos lecteurs se reporteront aux endroits où, longuement et sous toutes ses faces, nous avons agité ce problème : 1922, p. 725-735 ; 1923, p. 232 ; 1927, p. 632-633 ; et surtout 1931, p. 497 et suiv.

La dernière phrase de l'auteur montre où gît l'équivoque : « Bien des obscurités, dit-il, peuvent demeurer dans l'application de la rédemption ; mais aucun être humain *n'est soustrait* à cette rédemption, que la

6. Le dogme de la rédemption met en relief, dans la synthèse du surnaturel chrétien, la place de choix qu'y occupe cette autre vérité : le corps mystique du Christ. Sans doute, le corps mystique du Christ, dans nos formules courantes de théologie, c'est l'Eglise ; mais encore faut-il étudier dans toute sa complexité de vie cet organisme de grâce par lequel nous sommes rattachés au Christ, nous sommes unis les uns aux autres et vivons en Dieu par la vie même du Christ.

Aussi saluons-nous avec satisfaction la publication d'une étude générale, — l'enseignement de l'Ecriture et de toute la Tradition s'y trouve condensé, — du P. Mersch, S. J., sur *Le corps mystique du Christ* [8], étude à la fois doctrinale et historique, qui ne laisse dans l'ombre aucun aspect important du problème.

« Le mystère (du Christ en nous), dit l'auteur, est, avant tout, un prodige d'unité... Cette unité prend notre être de toutes parts ; elle nous unit à nous-mêmes, elle nous unit les uns aux autres, elle nous unit chacun et tous ensemble à Dieu, elle nous unit chacun et tous ensemble au Christ» (p. XVIII).

Cette doctrine s'étend en réalité aussi loin que s'étendent la foi, la morale, l'ascétique chrétiennes. Son développement au cours des âges est le développement du christianisme lui-même. L'étude historique d'une telle évolution présentait des difficultés immenses. Le P. M. ne s'est pas laissé rebuter et, de la vérité essentiellement dogmatique du corps mystique, il a donné une étude historique qui marque les principales étapes et les traits saillants de son développement à travers les siècles. Ou plutôt, ses deux volumes sont une série d'études par elles-mêmes distinctes les unes des autres, et dont chacune est consacrée à l'un des moments du progrès doctrinal. Elles sont rangées, comme il convenait, dans l'ordre chronologique : en premier lieu, celles qui ont trait à l'Ecriture Sainte, puis celles qui ont trait à la Tradition. Dans la Tradition, l'auteur considère d'abord les Pères grecs, parmi lesquels il place, en raison de ses affinités, S. Hilaire de Poitiers. Il revient ensuite aux Pères latins et aux théologiens occidentaux. Etude très personnelle qui met en relief, surtout pour l'époque antérieure à S. Augustin, nombre de textes patristiques dont personne jusqu'ici n'avait souligné l'importance.

L'exposé de la révélation a reçu l'ampleur qu'il méritait. Déjà, dans l'ancienne loi, ce qui était promis, c'était une union de tous les fidèles entre eux, une union d'eux tous avec Dieu. Dans la loi nouvelle, ce qui est prêché, c'est cette union même, laquelle s'accomplit. Dans les évangiles synoptiques, on voit apparaître celui qui fait l'union en lui même, celui qui est sur notre terre l'union de la divinité et de l'humanité : Jésus-Christ. On le voit agir et opérer cette union en nous. Dans les Actes, on voit naître l'Eglise et on la voit naître comme le corps du Christ, une de son unité et vivante de sa vie. Entre le Christ et les croyants se réalise une mystique identité. La Pentecôte, le martyre de S. Etienne, la conversion de S. Paul apprennent en même temps quelle vie l'Eglise possède en soi, et quelle force doit la porter jusqu'aux extrémités du monde. Le don du Christ est assez répandu pour que Dieu en explique maintenant la nature. Voici S. Paul qui, venant d'apprendre par révélation combien le Christ est intérieur à l'Eglise, se met à enseigner partout cette intériorité. Nous sommes dans le Christ et le Christ est en nous ; nous sommes son corps ; il est notre chef, et nous sommes membres les uns des autres ; en lui nous sommes purifiés, en lui nous sommes sanctifiés, en lui nous sommes aimables aux yeux de Dieu ; en lui, tout est là pour nous, tout notre espoir, toute notre grandeur. S. Jean enseigne la même vérité, mais avec plus d'énergie. Il insiste sur notre divinisation dans le Christ, sur l'unité qui nous est donnée dans le Père, le Fils et l'Esprit, grâce à laquelle nous sommes un comme ils sont un. Le message du « royaume » des synoptiques devient chez S. Paul le « mystère du Christ en nous » (Col., I, 27). Le même message, l'évangile johannique le ramène à une prédication de vie : vivants de la vie du Christ, nous sommes par le Christ unis au Père et demeurons unis les uns aux autres en lui.

Dans le prolongement de l'Ecriture se place la Tradition : S. Ignace d'Antioche continue S. Jean, mais en insistant sur l'aspect visible de l'unité du

révélation affirme universelle. » — Autre chose est que la rédemption universelle ait *préparé* à tous, sans exception, des moyens de salut ; autre chose est que ces moyens soient *effectivement appliqués à tous et à chacun*. « On sait que nombre de théologiens récents admettent que Dieu non seulement *prépare* des grâces suffisantes de salut à tous les hommes et à chacun d'eux en particulier, mais encore qu'il *confère* ces grâces à tous et à chacun. Si la première assertion appartient à l'enseignement de la foi, en raison de l'universalité de la volonté salvifique et de la rédemption, la seconde n'a point pour elle l'unanimité des théologiens. » (A. Michel, *Les Fins dernières*. p. 162). L'universalité de la rédemption, comme article de foi, exige donc qu'aucun homme ne soit soustrait à la grâce PRÉPARÉE, *concedo ;* CONFÉRÉE, *non constat*.

[8] Deux vol. in-8 de XXXVIII-478 et 448 p., 90 f. Editions du « Museum Lessianum » (1933). 11. rue des Récollets, à Louvain (Belgique). — Le P. Mersch a eu, en ce qui concerne la doctrine de S. Thomas, deux devanciers : J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, d'après l s principes de la théologie de S. Thomas* (voir *Ami* 1929, p. 810) ; et Thomas M. KAPPELI, O. P., *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, in-8 de X-135 p., Fribourg (Suisse), 1931, St-Paulus-druckerei. Nous n'avons pas reçu ce dernier volume ; voici ce qu'en dit le P. M.-J. Congar : « Après une première partie où l'auteur passe en revue, en moins de 40 pages, les principaux auteurs ecclésiastiques qui ont parlé du Corps mystique du Ier au XIIIe siècle, une seconde partie expose la doctrine de S. Thomas : l'analogie de corps, les trois prérogatives qui reviennent à la tête, le Saint-Esprit comme âme et cœur de l'Eglise, enfin les membres de l'Eglise. Tout cela est exact, mais un peu court. L'auteur a parlé, et avec raison, des sacrements et de leur rapport au Corps mystique ; mais il y a 6 lignes sur le mariage (p. 97) et trois, exactement, sur l'épiscopat (p. 98), que S. Thomas définit pourtant formellement par un pouvoir sur le Corps mystique. L'auteur — c'est son mérite — a bien résumé S. Thomas, mais l'effort reste un peu en deçà de ce qu'exigeait ce très beau sujet. » (*Rev. des Sciences phil. et théol.*, 1932, p. 681-682).

corps mystique dans l'Eglise et sur le rôle de la hiérarchie. S. Irénée s'oppose à l'hérésie gnostique : la doctrine de la « récapitulation » montre notre incorporation dans le Christ, second Adam, en qui Dieu reprend pour ainsi dire sa créature. En cette récapitulation s'opère notre divinisation, dans le Christ, mais par l'Eglise et par l'Esprit-Saint. Clément d'Alexandrie et Origène se placent plutôt au point de vue moral : Jésus-Christ apparaît comme un maître et un modèle, peut-être pas assez comme le chef d'un corps dont les membres reçoivent de lui la vie.

Le IV[e] siècle accuse de nouveaux progrès. S. Athanase explique que nous sommes changés, élevés, adoptés, divinisés, par suite de l'union de grâce que le Verbe incarné nous donne avec lui. Et S. Hilaire précise que notre union au Christ et entre nous se rattache étroitement à l'union du Fils avec le Père : nous sommes tous pris, tous « assumés », tous divinisés dans le corps pris par le Verbe. Le moyen principal de cette « assomption » est l'eucharistie, par l'union de nos âmes avec la chair du Christ. Ainsi, c'est non pas directement dans la divinité, mais dans l'humanité du Christ que nous sommes incorporés. Et cette puissance d'incorporation, le Christ la tient de sa divinité, de telle sorte que si le Christ nous divinise en tant qu'homme, c'est parce qu'il est Dieu.

C'est aussi cette idée fondamentale qu'on retrouve chez les Cappadociens, Basile mis à part, qui est à peu près muet sur notre incorporation au Christ. En tant que Dieu, Jésus a renouvelé toute notre vie intérieure ; mais il l'a renouvelée par son incarnation, dont la vérité assure notre salut : « Ce qui n'a pas été assumé par le Christ n'a pu être guéri. »

S. Jean Chrysostome insiste sur l'eucharistie et l'aumône, moyens de réaliser dans l'humanité le corps mystique du Christ. Pour être moins systématique que les autres Pères, il n'est pas moins énergique : prédicateur et moraliste, il rend témoignage à sa façon au Christ mystique avec les développements convenables à la chaire.

Cyrille d'Alexandrie apporte un développement en rapport avec sa christologie. Malgré quelques expressions malheureuses, il n'a rien d'un monophysite : son Christ est vraiment Dieu, vraiment homme, vraiment un. L'union avec le Verbe, en mettant l'humanité du Sauveur dans un ordre à part, la remplit d'une telle abondance de vie surnaturelle qu'il faut la divinisation du genre humain tout entier pour en manifester la plénitude. Terminée en elle-même et totalement à l'instant où l'Homme-Dieu est conçu, elle n'est pourtant terminée à tout point de vue qu'en s'achevant au cours des siècles, dans l'union du corps mystique à Jésus. Toute la vie de l'Eglise et la splendide concordance de nos dogmes viennent de la vie et de l'unité du Sauveur. Il suffit de le prendre tout entier pour avoir tout le christianisme. C'est aussi la conclusion de Jean Damascène.

Les Pères grecs prennent leur point de départ dans la Trinité ; le Père communiquant la vie au Fils, celui-ci s'incarnant et communiquant sa vie divine à la nature humaine, puis, par sa nature humaine, vivifiant et divinisant l'humanité tout entière. Chez les Latins, la méthode est différente. Leurs recherches ont comme point de départ la question de la vie et de l'action chrétiennes, la question de la grâce et de la liberté. Les Orientaux avaient, pour l'ensemble, dit comment la vie divine vient de Dieu dans le Christ jusqu'aux hommes ; les Occidentaux diront comment elle vivifie les hommes.

Déjà S. Cyprien insiste sur l'unité visible et invisible de l'Eglise, corps mystique : unité invisible dans le Christ par une vie divine se répandant dans toute la chrétienté ; unité visible dans l'évêque, chef de l'Eglise, sinon dans l'évêque des évêques, pasteur des pasteurs. S. Augustin continue plus exactement, à un point de vue nouveau cependant, les Pères grecs. Pour lui comme pour les Grecs, il n'y a dans le christianisme que le Christ, tout en tous ; il n'y a donc, dans la doctrine chrétienne, que la doctrine complète du Christ complet, Dieu et homme, tête et membre : toute la vie de l'Eglise vient de l'incarnation, qui va jusqu'au bout d'elle-même. Seulement, tandis que chez les Grecs l'accent est mis sur les origines divines de l'unité, Augustin insiste davantage sur son aspect intérieur. Evidemment, pas plus pour Augustin que pour les Pères grecs, la personnalité concrète du Sauveur ne s'efface dans la fonction mystique qu'il remplit. Et les membres, suivant la condition du chef, pour être repris en une immanence parfaite, reçoivent un perfectionnement et non une atténuation de leur vie individuelle. Non pas évidemment que le péché n'existe plus ou que ses traces soient supprimées. Tout est repris, même le péché, dans l'œuvre de Dieu : la souffrance, l'humiliation, la pénitence, toutes les suites de nos fautes subsistent dans le corps mystique que nous constituons. Mais dans ce corps, à cause du Christ qui est la tête, elles deviennent des remèdes, et loin d'empêcher l'organisme de prendre tout son développement et toutes ses forces, elles contribuent à le rendre et plus vaste et plus robuste.

Avec Augustin, nous atteignons un sommet ; les temps qui suivent marquent une descente. La doctrine du corps mystique subsiste néanmoins, impliquée dans la théologie de l'eucharistie, sacrement de l'unité chrétienne. Et plus tard, tout en paraissant reléguer cette doctrine au second plan, la scolastique reprendra avec plus de force que jamais la théologie augustinienne du Christ chef des hommes dans l'ordre de la grâce. Tout un chapitre, non le moins important, de leur christologie a pour objet la grâce capitale de Jésus-Christ. Le Christ a la grâce de chef, parce qu'il est le chef de l'Eglise et infuse la vie surnaturelle dans toute l'Eglise qui est son corps. De cette tête, les membres sont tous les hommes, tous ceux du moins qui sont susceptibles de se sauver.

Mais surgissent d'autres questions : païens et infidèles sont-ils membres du Christ ? Et les hérétiques ? Et les justes de l'Ancien Testament ? Et les anges ? Quels rapports unissent, dans le Christ, la grâce qui le fait chef et celle qui le sanctifie individuellement, et sa grâce d'union avec le Verbe ? La dignité de chef est-elle propre au Christ ou la partage-t-il, et comment, avec les supérieurs ecclésiastiques ? En réalité, c'est tout un traité de l'Eglise qui est encore enfermé dans la christologie. Aujourd'hui, après quelques hésitations au XVIIIe siècle, le traité s'est séparé de la christologie pour entrer dans l'ecclésiologie. Mais les scolastiques, comme les Pères, ont été amenés à parler du corps mystique de Jésus-Christ à propos de la plupart des dogmes : le « corps mystique » éclaire toute la théologie.

L'école française des XVIIe et XVIIIe siècles méritait d'avoir ici une place à part. Le P. M. a dit très exactement ce qu'il fallait en dire : d'une part, l'aboutissement admirable d'une admirable doctrine sur notre vie dans le Christ, mais d'autre part aussi la pauvreté d'un enseignement systématique, qui procède d'un dédain exagéré de la nature humaine et qui provoque « dans la théologie des maîtres de l'Oratoire et de Saint-Sulpice, des insuffisances et même de fâcheuses ressemblances » avec la doctrine janséniste (p. 302). Toutefois, chez ces maîtres, « héros de la charité, les formules rigoristes ne peuvent être que du superficiel et de l'adventice. Ce sont les traces d'un mal contre lequel leur âme de chrétien est en lutte, et que leurs disciples, rien qu'en leur demeurant fidèles, ont achevé d'éliminer » (p. 320).

Quelques notes contemporaines sur Mgr Pie, le concile du Vatican, l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* de Pie XI complètent ce tableau. Et la conclusion suit... : Doctrine très opportune de nos jours, parce que remède contre le naturalisme qui refroidit la vie chrétienne de tant d'âmes ; contre l'individualisme libéral, qui resserre la vie et la pensée de tant de fidèles ; contre l'égoïsme dangereux et agressif du nationalisme ; contre la conception fausse de la société qui ne sait pas allier le respect des droits essentiels des individus avec le véritable bien commun ; remède enfin et surtout contre l'hérésie moderniste, contre les vues fausses qu'elle répand sur la religion et contre son faux immanentisme.

Une abondante bibliographie, qu'on peut dire exhaustive, termine chaque chapitre. Cinq appendices apportent des notes subsidiaires précieuses sur 1° la doctrine du corps mystique dans les différentes épîtres de S. Paul ; 2° les Odes de Salomon ; 3° les homélies spirituelles du pseudo-Macaire ; 4° S. Ambroise, S. Léon, S. Grégoire le Grand ; 5° la doctrine du corps mystique chez Luther et chez Calvin. Quatre tables : 1° Textes cités ; 2° Noms de personnes ; 3° Matières par ordre alphabétique ; 4° Matières par ordre de chapitres.

L'ouvrage du P. Mersch est l'un des plus beaux qui aient été fournis à la science et à la piété chrétiennes. Les nombreuses et opportunes citations qui l'illustrent en font une mine d'une richesse inépuisable.

7. Cette doctrine du corps mystique de Jésus-Christ nous prépare admirablement à comprendre la thèse centrale que développe M. le chanoine E. Masure, directeur au Grand Séminaire de Lille, dans son beau volume : *Le Sacrifice du Chef*[9].

L'auteur débute par une étude rapide sur les sacrifices à travers l'histoire. Et dès l'abord, il écarte, comme inexacte, la théorie empruntée à De Lugo par tant d'auteurs et qui met l'accent sur l'immolation. Puis il définit le sacrifice en général. Sacrifier, dit-il, « c'est se procurer du divin... moyennant une renonciation de l'homme à sa propriété, abandon qui entraîne de sa part une privation et qui se traduit par un passage, toujours onéreux pour lui, de l'objet aux mains de Dieu » (p. 33). Le sacrifice, dit-il encore, c'est le retour de l'homme à Dieu, sa fin suprême, dans un acte d'adoration et de soumission totale, et ce retour s'accomplit en deux étapes : d'une part, l'homme renonce au créé et à lui-même pour tendre vers le bien total qui est Dieu ; d'autre part, il adhère à ce Dieu et, dans cette rencontre avec Lui, réalise sa fin (p. 42-59).

D'après M. M., le sacrifice comporte donc une véritable immolation ; elle est dans la chose qu'on immole en y renonçant ; elle est dans l'animal qu'on égorge pour l'offrir ; elle est surtout dans l'homme lui-même, qui se prive de son bien pour le donner à Dieu, ou qui, comme Jésus, accepte la mort avec amour, pour l'offrir comme preuve suprême de son renoncement (p. 35 et s., 71).

D'ailleurs, l'auteur distingue dans tout sacrifice « comme deux sacrifices, le sacrifice rituel dont la victime est le sujet, et un autre, le sacrifice des âmes, qui se réalise invisiblement dans les cœurs, le premier symbolisant et signifiant le second, à la fois pour l'engendrer et le traduire » (p. 77). Donc le sacrifice extérieur est avant tout un signe, le « signe d'une réalité invisible » (p. 78), l' « enveloppe visible, qui contient une réalité invisible, » qu'elle rend présente sans la créer, mais qu'elle contient réellement et qu'elle produit même en quelque manière (p. 88).

Ces principes une fois posés, M. M. les applique au sacrifice de la Croix et au sacrifice de la Messe.

Le premier est, pour Jésus, le retour de son humanité à Dieu. Ce retour eût été immédiat, si le Fils de Dieu eût offert son sacrifice à Lui tout seul ; mais il offre aussi le nôtre, à nous pécheurs, puisqu'il s'offre en qualité de Chef de l'humanité coupable. Alors ce retour s'effectue en deux étapes ; le Christ doit passer par l'immolation sanglante du Calvaire avant d'être agréé et glorifié par son Père dans sa Résurrection et son Ascension. Le sacrifice rédempteur est donc à la fois au Calvaire et au Ciel ; il n'est donc pas « dans cette oblation incessante que fit de lui-même au Père le Fils dès

[9] In-12 de 363 p., 24 f. Paris, 1932, Beauchesne.

le premier moment de l'Incarnation et durant toute sa vie mortelle » (p. 199) ; et, d'autre part, le sacrifice du chef n'est pas un sacrifice à part : « c'est le même événement qui se poursuit et qui ne cesse jamais » (p. 199).

En tout ceci, M. M. est l'écho fidèle de la pensée traditionnelle ; il l'est encore quand, à l'encontre du P. de la Taille, qui considère la Cène comme une partie constitutive du sacrifice de la Croix, il déclare : « Que le sacrifice de la Croix se suffise à lui-même et suffise à notre salut sans l'institution de l'Eucharistie, c'est bien plus probable, plus conforme aux *Hébreux*, au *IVe Evangile* et à toute la tradition » (p. 225).

Le sacrifice eucharistique est conçu d'après les mêmes principes que le sacrifice de la Croix. Mais ici, fidèle disciple de Billot quant à la thèse fondamentale de la valeur symbolique du signe efficace qu'est le sacrifice, l'auteur se rallie pour expliquer l'essence de la Messe, du moins en ce qu'elles ont d'essentiel, aux conclusions de Dom Vonier et du P. Héris, qu'il cite, et de l'art. *Messe* du *Dictionnaire de Théologie*. La Messe « est le sacrifice sacramentel, » le « rite sensible efficace du sacrifice (de la Croix) qu'il représente, » qu'il « reçoit tout entier pour nous y faire participer » (p. 263, 264), qu'il multiplie... mais à sa manière, qui est sacramentelle, et qui consiste à reprendre sans remplacer, à répéter sans faire double emploi » (p. 264). Ainsi, à la Messe, nous avons « sous un signe sacramentel la réalité même du sacrifice du Christ » (p. 296). Cette introduction, dans le sacrifice, du signe efficace du sacrifice de la Croix fait que le sacrifice du Chef à l'autel est aussi le sacrifice de son corps mystique, de l'Eglise. A la consécration, en effet, « pendant que le sacrifice de Jésus se substitue au nôtre par une transsubstantiation des éléments offerts, notre sacrifice, grâce aux espèces conservées, sert de signe efficace, de symbole réalisateur au sacrifice unique du Sauveur » (p. 308). Mais ici peut-être pourrait-on désirer une pensée plus ferme ; on craint parfois de comprendre le texte de M. M., comme si le sacrifice de l'Eglise et le sacrifice du Christ, dans l'Eucharistie, se superposaient, le second complétant le premier et lui donnant sa valeur : « Il y a, à la messe, si l'on ose dire, deux sacrifices dont l'un sert de palimpseste sacramentel à l'autre, pour le soutenir, pendant que le second seul véritable pour finir, donne sa vraie valeur à la liturgie où il s'inscrit » (p. 309). L'auteur aurait dû s'en tenir à sa formule si heureuse : « le sacrifice du Chef. » C'est parce que l'Eglise ne fait qu'un avec Jésus que le sacrifice de Jésus à l'autel est le sacrifice même de l'Eglise. Il n'y a pas, il ne peut y avoir, comme on semble l'insinuer à cette page, un premier mouvement, partant de l'Eglise, auquel se substitue, pour le faire aboutir, le sacrifice du Christ. Ici, le Christ est agent principal et demeure agent principal ; l'Eglise n'intervient, par son ministre, *qu'à titre instrumental et totalement en dépendance du Christ*.

Au fond, l'auteur est victime d'un point de vue trop particulier, excellent sans doute, mais qu'il ne convenait pas de mettre en un relief exclusif. On le lui a déjà fait observer avec infiniment de raison :

« M. M., dans sa conception du signe, insiste surtout sur le contenu du signe, plus que sur son pouvoir de manifestation. Une égale insistance sur ce dernier point lui eût permis de trouver pour l'exposé personnel qu'il donne du sacrifice de la messe les formules définitives auxquelles l'analyse des textes de S. Thomas a conduit un de ses récents commentateurs, et bien préférables à celles de sacrifice « rituel » et « historique » : c'est un même et unique sacrifice que Notre-Seigneur offre d'abord à la croix, *in propria specie*, dans la chair vive de son humanité souffrante, et à qui, par l'intermédiaire de l'Eglise et du prêtre, il redonne une existence terrestre *in aliena specie* ; sous les signes sacramentels représentatifs de sa Passion et, à cause de cela, manifestant ce sacrifice [1]. »

C'est également le point de vue trop exclusif du contenu du signe qui lui fait donner du sacrifice cette définition si vague : « le retour à Dieu », dont la signification est bien différente dans l'hypothèse d'un état d'innocence et dans celle de l'état de péché. De là découlent encore certaines exégèses scripturaires très contestables, notamment celles de Phil., II, 5-11 (p. 167 sq.), et Col., I, 15 (p. 165).

Mais ces remarques ne diminuent en rien l'indiscutable valeur de la solution proposée par M. M. Nous regrettons simplement qu'arrêté par une louable volonté d'insister sur la part réservée à l'Eglise, et dans l'Eglise aux fidèles, par rapport au sacrifice eucharistique, il n'ait pas exploité pleinement les richesses théologiques qu'il nous fait entrevoir dans le sacrifice du Chef.

Oserons-nous ajouter, en finissant, que le style très moderne, et d'un romantisme prononcé, nuit souvent à la précision des pensées et même à la facilité de la lecture ? Théologie est une Dame austère, dont le vêtement exige une ligne sobre et classique.

8. La *Vie de Jésus*, c'est-à-dire la traduction française de la *Somme théologique* (IIIa, q. 27-59) entreprise par le P. Synave, O. P. (voir *Ami* 1927, p. 707 ; 1928, p. 755) est terminée : nous avons les tomes III et IV [2].

Le tome III est consacré à la Passion du Christ : la P. en elle-même ; les auteurs de la P. ; la causalité de la P. et ses effets. La question de la Passion soulève un certain nombre de problèmes de première importance ; le P. Synave les a groupés dans les notes doctrinales thomistes de la fin du volume : la nécessité de la P. du Christ ; la P. et la vision béatifique dans le Christ ; le jour de la mort du Sauveur ; la mort volontaire de Jésus ; les Juifs et la messianité de Jésus ; le mérite de la

[1] Vincent Pémoulié, dans la *Croix* du 9 nov. 1932.

[2] S. Thomas d'Aquin : SOMME THÉOLOGIQUE, *Vie de Jésus*, t. III (IIIa, q. 46-49) ; t. IV, (q. 50-59), trad. par le P. Synave, O. P. Deux vol. de 298 et 260 p., 11 et 12 f. brochés. — Editions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 30, rue St-Sulpice, Paris 6e.

P. du Christ ; la satisfaction de la P. du Christ ; le sacrifice du Christ dans sa P. ; la P. du Christ et les « droits » du démon. On le voit : ce ne sont pas simplement des problèmes de théologie spéculative ; l'exégèse, la critique historique, la théologie positive doivent ici parler. L'auteur aborde tous ces sujets, en théologien, en exégète, en historien, en critique compétent.

Avec le tome IV s'achève la *Vie de Jésus*. On pourrait l'intituler : *Mort et Triomphe de Jésus*. Car S. Thomas y étudie la mort du Christ, sa sépulture et sa descente aux enfers, puis sa résurrection et son ascension, enfin sa session à la droite du Père et son pouvoir judiciaire. En même temps qu'un commentaire théologique des derniers événements historiques de la vie de Jésus, le Docteur Angélique nous présente ici l'explication la plus vigoureuse des articles du Symbole qui concernent le Christ : « est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts, est monté au ciel, est assis à la droite de Dieu le Père, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts. »

Indiquons brièvement les notes doctrinales thomistes qui constituent l'apport personnel de l'auteur : l'abandon du Christ dans la mort ; le corps du Christ pendant les trois jours de sa mort ; la causalité des actes du Christ postérieurs à la Passion ; la descente du Christ aux enfers ; le sang répandu par le Christ pendant sa Passion ; le fait de la résurrection ; le Christ-Roi ; le jugement particulier et le jugement général.

Deux tables générales des matières traitées et des auteurs cités au cours des quatre volumes forment un heureux couronnement de l'œuvre.

9. *La Passion de Jésus-Christ d'après S. Thomas d'Aquin,* par l'abbé Francis Mugnier[3], est un commentaire à la fois dogmatique et affectif de la *Somme théologique* (III^a, q. 46-49). L'auteur embrasse, on le voit, exactement la même matière que le P. Synave dans le tome III de la *Vie de Jésus-Christ*, mais à un point de vue différent. Ici, il s'agit de faire pénétrer dans les âmes et les cœurs, plus encore que dans les intelligences, les vérités relatives à la Passion du Christ et les leçons qui en découlent pour la sanctification des chrétiens. Sans doute, M. M. suit pas à pas l'exposé dogmatique de S. Thomas ; aucune difficulté théologique n'est passée sous silence ; le mystère de la Passion est étudié selon les exigences de la plus exacte théologie, en lui-même (ch. 1-14), dans ses causes (ch. 15-21), dans la façon dont il opère notre salut (ch. 22-27), dans ses effets (ch. 28-33). Mais, tout en suivant l'ordre et l'enseignement de la *Somme,* l'auteur donne à son exposé un sens pratique qui le transforme en une suite de méditations aptes a promouvoir la véritable dévotion à la Passion du Sauveur.

Chaque chapitre (huit pages au plus) forme par lui-même un tout complet. Le langage est clair et accessible aux esprits moyens. La doctrine, s'inspirant de la pensée de S. Thomas et de ses meilleurs commentateurs, est simple et pénétrante à la fois. Bref, un excellent volume à mettre entre les mains des chrétiens pieux.

L'auteur a su découvrir, dans une doctrine austère, une sève de vie spirituelle bien capable de nourrir les âmes.

10. Ne séparons pas Marie de son Fils. La vie de Jésus fut couronnée par son Ascension glorieuse : celle de Marie se termine en apothéose dans l'Assomption. On a beaucoup écrit ces années dernières sur la définibilité de l'Assomption. Et récemment encore, appréciant l'étude du P. Müller, S. J. (voir *Ami* 1932, p. 40), nous estimions qu'il fallait en revenir à la position purement théologique de Dom Paul Renaudin. Voici que Dom Renaudin nous revient, rajeunissant son ouvrage de 1913, dans une *Disquisitio theologica* destinée à présenter l'argument théologique sous toutes ses faces[4].

Dom Renaudin reconnaît expressément que la preuve *historique* de l'Assomption est, dans l'état actuel de nos connaissances, impossible à fournir. C'est donc une preuve uniquement d'ordre théologique qu'il veut présenter dans son ouvrage. Cette preuve, c'est l'autorité de l'Eglise enseignante, manifestant sa pensée par les différents organes du Magistère : actes des souverains pontifes, liturgie, enseignement des évêques, voix des Pères et des théologiens. L'accord est unanime et postule comme une doctrine authentique l'entrée de la Vierge Mère, corps et âme, dans le ciel. Bien plus, l'interprétation de deux textes scripturaires (Protévangile et Salutation angélique), auxquels il convient d'ajouter certains types bibliques, des figures de la Bienh. Vierge Marie dans l'A. et le N. T. De tous les arguments théologiques, l'argument scripturaire, qui devrait être en soi le plus fort, apparaît ici le plus faible, car le sens des textes invoqués n'y prendra son ampleur qu'en suite d'une déclaration authentique de l'Eglise. En attendant, on indique simplement sur quels textes *pourrait* s'appuyer le dogme de l'Assomption. Quoi qu'il en soit de la définition de ce dogme, il y a déjà, actuellement, pour les catholiques une obligation grave d'adhérer à la doctrine de l'Assomption corporelle de Marie. Le ch. VII (Pères et théologiens) fournit une bibliographie abondante des ouvrages et études concernant l'Assomption.

Tout est sobre, clair, précis dans le livre de Dom R. ; c'est vraiment, dans toute l'acception du terme, une excellente *disquisitio theologica*.

11. Par ses affinités avec le mystère de l'Incarnation, c'est encore à propos du Christ qu'il convient de parler de S. Joseph. Le récent ouvrage du cardinal Lépicier nous en fournit l'occa-

[3] In-8 de XII-306 p., 10 f. Paris (1933), Téqui.

[4] *Assumptio B. Mariæ Virginis Matris Dei,* disquisitio theologica, auctore D. Paulo RENAUDIN, olim Abbate Sancti Mauri Glanafoliensis et Sancti Mauritii Claravallensis. — In-8 de VIII-184 p., 12 lires. — Turin, 1933, Marietti.

sion : *Saint Joseph, époux de la Très Sainte Vierge* [5].

L'éminent auteur a voulu rendre accessibles, même aux laïques, les fruits de ses études déjà publiées dans son traité latin *De Sancto Joseph* (1re édit., Paris, Lethielleux, 1908). Toutefois ce n'est point, comme il le fait remarquer, une simple traduction ; c'est une libre reproduction du texte original, dont le contenu est substantiellement repris sous une forme moins didactique et plus littéraire.

L'ouvrage se divise en trois parties. — Il considère d'abord S. Joseph dans ses rapports avec Dieu et avec le mystère de l'Incarnation : prédestination de S. Joseph, figures et noms de S. Joseph ; son élection à la dignité d'époux de Marie; son mariage avec la Sainte Vierge ; ses relations avec son épouse et avec le Verbe incarné. — La deuxième partie expose les perfections de S. Joseph, privilèges et vertus : sainteté, grâce et science, vertus et dons, douleurs, perfections corporelles, virginité perpétuelle, mort, résurrection et gloire. Le card. L. admet l'impeccabilité pour S. Joseph. D'une manière générale, il s'est gardé de deux écueils auxquels se sont heurtés certains auteurs qui ont traité ce sujet : d'une part, un zèle aveugle qui ne se fait pas scrupule d'accorder à l'époux de Marie tout ce qui paraît concourir à sa glorification, bien que ne reposant sur aucun fondement théologique ; d'autre part, l'excessive rigueur de ceux qui n'osent pas proclamer les grands privilèges du glorieux patriarche. S'appuyant sur l'Ecriture, le témoignage des Saints Pères et sur la raison théologique, l'auteur a réussi à tracer une figure aimable et douce, grande et lumineuse, humble et puissante. — La troisième partie établit les rapports de S. Joseph avec l'Eglise catholique : son patronage sur l'Eglise universelle ; le culte qui lui est dû. Au sujet des reliques de S. Joseph (objets lui ayant appartenu), l'auteur formule une réserve opportune concernant leur authenticité.

« Les considérations que soulève cette étude, et par conséquent la dévotion qui en découle, s'adressent à tous les chrétiens : aux contemplatifs, qu'elle stimule dans la voie de la perfection ; aux apôtres, à qui elle donne un moyen très efficace de sauver les pécheurs ; aux jeunes gens, qu'elle préserve des dangers d'un monde corrompu ; aux époux, qu'elle unit dans la pratique d'une plus haute vertu ; aux pauvres, qu'elle console et qu'elle encourage ; aux mourants, qu'elle fortifie dans l'heure suprême du passage de cette vie à l'éternité » (p. 6).

III. — Le péché originel, la grace et les fins dernières

12. La question du péché originel a été traitée avec toute l'ampleur désirable dans le *Dict. de Théol. cath.* par M. A. Gaudel, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg [6]. Cette magnifique étude ne comprend pas moins de 330 colonnes et nous donne une vigoureuse synthèse qui laisse loin derrière elle tout ce qui a été écrit jusqu'aujourd'hui sur ce sujet.

L'ordre alphabétique accole à la substantielle étude de M. G. deux articles, dont l'un pourrait en être considéré comme l'introduction scolastique et l'autre un complément historique.

L'article du P. Deman, O. P., sur le *Péché* a été conçu et réalisé dans le domaine de la pure spéculation. Nous y trouvons toute la métaphysique et la psychologie du péché dans les cadres traditionnels de l'Ecole : nature du péché ; distinction des péchés, comparaison des péchés entre eux, sujets, causes, effets du péché, péché mortel et véniel, péché philosophique. Véritable traité, construit selon les lignes de la pure doctrine thomiste. L'article du P. Hedde, O. P., que la mort de son auteur a obligé M. Amann à compléter, retrace toute l'histoire du *Pélagianisme* et constitue un complément historique indispensable de la longue étude de M. Gaudel.

Cette étude prend la doctrine du péché originel à la première page de la Genèse pour la conduire, à travers tous les méandres de la pensée, juive d'abord, chrétienne ensuite, jusqu'à l'époque contemporaine. L'auteur a su montrer que seule la théologie positive, exposée selon les exigences de la méthode historique, peut rendre compte de tous les progrès de la révélation, de toutes les nuances qu'a revêtues son exposition chez les Pères et les théologiens avant de parvenir à la synthèse qu'en a finalement fournie le Magistère. Sous la poussée d'un tel développement, objectivement reconstitué, les moules insuffisants de nos modernes traités craquent de toutes parts, et l'on sent tout le prix et toute la valeur d'un travail fouillé et nuancé qui permettra désormais de remonter aux sources et de contrôler toutes les affirmations de la théologie.

L'ordre et la clarté règlent ces pages lumineuses. L'étude totale se subdivise en dix petits articles, dont chacun envisage un stade de l'évolution doctrinale.

On étudie d'abord le péché originel dans l'Ecriture (art. 1) : idée de la chute et de la corruption humaine dans la Genèse ; silence relatif des documents révélés postérieurs jusqu'au IIe siècle avant notre ère ; témoignage des livres canoniques et extra-canoniques à la fin du judaïsme, et enfin

[5] *Saint Joseph, Epoux de la Très Sainte Vierge. Etude théologique,* par S. Em. le card. Lépicier. — In-8 de 328 p., 20 f. — Paris, 1933, Lethielleux.

[6] Les fascicules 101-104, qui viennent de paraître (février 1933), sont d'une richesse exceptionnelle pour la théologie dogmatique et positive. Le fasc. 101 débute par une étude de théologie spéculative sur le *péché* (col. 193 [commencée dans le fasc. précédent col. 140]-275). Viennent ensuite : *Péché originel* (col. 275-624) ; *Peines ecclésiastiques,* par M. A. Bride (col. 624-660) ; *Pélage Ier et Pélage II,* par M. Amann (col. 660-675) ; *Pélagianisme* (col. 675-715) ; *Pénitence* (col. 722-1138). Nous parvenons ainsi à la fin du fasc. 104, dans lequel nous rencontrons encore quelques articles secondaires fort intéressants : *Pénitencerie apostolique,* par M. Chouet ; *Pénitentiels.* par M. Le Bras ; *Pères de l'Eglise,* par M. Amann.

révélation de l'origine du péché dans l'Evangile et surtout dans S. Paul.

L'art. 2 a pour objet la tradition ecclésiastique avant la controverse pélagienne; jusqu'à la controverse gnostique, en face de la gnose et enfin chez les Pères grecs du IVe siècle, S. Justin, Tatien, Théophile d'Antioche, S. Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, S. Méthode d'Olympe, successivement interrogés, nous permettent de relier l'enseignement apostolique à celui du IVe siècle. On sait combien hésitantes sont les conclusions de la théologie patristique relativement à la doctrine professée par les Pères grecs du IVe siècle. M. G. dégage de son enquête une conclusion assez ferme, qui se rapproche sur plusieurs points de celle du P. Jugie (voir, sur cet auteur, *Ami* 1925, p. 467). Dans leur ensemble, les expressions des Pères grecs

« favorisent logiquement l'idée de transmission d'un état non seulement malheureux, mais aussi peccamineux, par suite du péché d'Adam. On n'en conclura pas nécessairement que tous les Pères grecs aient eu conscience avec la même netteté qu'un S. Augustin, par exemple, de tout ce qu'impliquait leur affirmation d'une participation mystérieuse à la faute d'Adam chez ses descendants... Il faut laisser à chacun des Pères grecs la nuance de sa pensée et de sa logique suggestive et ne point les exposer en bloc aux Pères latins » (col. 362-363).

La doctrine du péché originel en Occident présente tout naturellement, dans les premiers siècles chrétiens, un double stade, avant (art. 3) ou pendant (art. 4) la controverse pélagienne.

Avant le pélagianisme, il ne saurait encore être question de trouver chez les latins, sauf peut-être chez Tertullien et surtout S. Ambroise et l'Ambrosiaster, des indications nettes touchant la *faute* d'origine : la nécessité du baptême, reconnue pour les enfants eux-mêmes, est une de ces indications. Il était surtout important de mettre en relief l'attitude de S. Augustin avant la controverse et de montrer que « dès avant l'erreur de Pélage, Augustin était en possession des principales vérités qu'il développera et défendra contre celui-ci » (col. 372).

La soudure est faite : la controverse pélagienne sera, pour Augustin et pour l'Eglise, l'occasion providentielle de proclamer la foi en la transmission de la faute originelle. Avec un luxe d'érudition que personne ne songera à lui reprocher, M. G. montre l'antagonisme de la doctrine catholique et de l'erreur pélagienne, et fait ressortir la valeur des preuves apportées à l'appui de la foi chrétienne par Augustin, les conciles et les papes de l'époque. Mais déjà les controverses occidentales ont leur répercussion en Orient : S. Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse, Nestorius lui-même, malgré ses accointances avec Célestius et les évêques pélagiens, affirment la doctrine traditionnelle, telle qu'elle était communément enseignée en Orient.

L'étude de la doctrine « entre le concile d'Ephèse et la fin du VIIIe siècle » (art. 5) présente des phases assez dissemblables. Au lendemain de la mort de S. Augustin, l'existence du péché originel n'est plus contestée en Occident ; on défendra surtout l'autorité du grand évêque contre ceux qui l'accusent d'avoir excédé ou ceux qui cherchent à minimiser sa doctrine. Les documents officiels sont alors la lettre de S. Célestin (431), les *Capitula* cités au VIe siècle, les canons du concile d'Orange ; il faut leur adjoindre les témoignages de S. Fulgence et de S. Grégoire. — En Orient la situation est moins nette. Les discussions christologiques absorbent le meilleur des préoccupations des théologiens. Lorsque les écrivains abordent la question du péché originel, « ils sont unanimes à enseigner la chute avec son cortège de peines physiques et morales pour la nature humaine ; ils sont parfois moins explicites et moins précis lorsqu'il s'agit de répondre à cette question : A côté de la transmission de la *peine*, y a-t-il aussi une transmission du *péché* d'Adam ? Naissons-nous non seulement malheureux, mais coupables ? La réponse à cette question est plus ou moins nette suivant les milieux ou les individus qui l'apportent » (col. 413). L'étude de la pensée de Julien d'Halicarnasse et de Sévère d'Antioche et surtout de S. Jean Damascène est ici d'un haut intérêt.

A partir de S. Jean Damascène, M. G. laisse au P. Jugie le soin d'exposer la doctrine de l'Eglise grecque (art. 10). Le P. J. résume les vues d'ensemble de sa *Theologia christianorum Orientalium*, t. II (que nous n'avons pas encore en main au moment où nous rédigeons cette Chronique), et il étudie successivement : la doctrine des théologiens de l'époque byzantine ; celle des Grecs modernes à partir du XVIe siècle ; celle des théologiens russes ; le sort des enfants morts sans baptême, d'après les théologiens gréco-russes.

En Occident, il n'est plus nécessaire d'affirmer ou de défendre les données de la foi : elles sont acquises. Aussi la spéculation théologique jusqu'au milieu du XIIIe siècle (art. 6) s'efforcera-t-elle d'interpréter et d'expliquer ces données, en développant leurs hautes convenances rationnelles. Ce que cherchent les théologiens, « c'est à expliquer moins l'existence du péché originel que son essence, moins le fait que la raison de sa transmission, moins le fait de ses conséquences fâcheuses que le caractère de celles-ci. Successivement, Jean Scot, S. Anselme, Guillaume de Champeaux, Pierre Abélard, Robert de Melun, S. Bernard, Hugues de St-Victor et son école, Pierre Lombard et les sententiaires, les sommistes avec Alexandre de Hales vont scruter les différents aspects du mystère et préparer ainsi la synthèse magistrale de S. Thomas (col. 432).

De cette synthèse, M. G., après avoir fixé la position de S. Bonaventure dans la tradition augustinienne, fait un magistral exposé (col. 468-490). C'est la meilleure partie de l'art. 7. Ce qu'il importe surtout de retenir de la doctrine de S. Thomas, ce que M. G. a mis en excellent relief, c'est moins peut-être l'opinion du Docteur Angélique touchant l'essence du péché originel (notre auteur

adopte, sur ce point, les conclusions du P. Kors, voir *Ami* 1924, p. 69), que les conclusions qu'il en tire à l'égard des forces de la nature déchue : raison, volonté, passions. En affirmant que la nature déchue n'est pas totalement corrompue, qu'elle est encore capable de bien naturel, S. Thomas « se montre comme le maître sagement optimiste de l'humanisme chrétien. » Il met en relief, touchant les forces de la raison et de la volonté de la nature humaine laissée à elle-même, des vérités jusque-là bien moins claires et que l'Eglise consacrera définitivement dans ses définitions, en face des exagérations diverses du protestantisme, du baïanisme, du jansénisme ou du rationalisme touchant la corruption ou l'exaltation des forces naturelles.

Par où l'on voit que S. Thomas, par la puissance de sa réflexion personnelle sur les données de la tradition augustinienne, a préparé l'avenir de toute l'évolution doctrinale du péché originel. Les théologiens postérieurs jusqu'au concile de Trente marchent, en somme, dans la voie tracée par l'Aquinate : « Ils ont appris à regarder avec plus de confiance ce qui restait encore de bonté et de forces dans la nature même après l'appauvrissement de la chute... Des idées et du langage d'Augustin, ils ont laissé tomber sciemment ce qu'ils estimaient commandé par les seules préoccupations antipélagiennes » (col. 510).

Les réactions doctrinales de l'Eglise et des théologiens catholiques en face du protestantisme (concile de Trente), du baïanisme (S. Pie V), les différentes écoles théologiques des XVII[e] et XVIII[e] siècles, sont l'objet de l'art. 8. Mais voici qu'à la fin du XVIII[e] et au cours du XIX[e] siècle, le naturalisme moderne, nouveau pélagianisme, a obligé l'Eglise à formuler ses réponses aux objections élevées contre le dogme du péché originel. On lira avec profit les paragraphes consacrés aux objections tirées de l'anthropologie préhistorique, de l'exégèse et de l'histoire des dogmes. L'étude se clôt par un superbe exposé synthétique de l'enseignement actuel du Magistère (art. 9).

13. M. Gaudel a étudié le dogme du péché originel en suivant, dans son développement historique, la proposition authentique qu'en a faite le Magistère. C'est à un point de vue sensiblement différent que se place M. Verrièle, en étudiant *Le surnaturel en nous et le péché originel* [7]. Ici, la blessure faite à la nature humaine par la faute originelle est mesurée par rapport à la perfection même que le surnaturel apportait à la nature dans l'état d'innocence. Considération extrêmement juste et surtout féconde, qui ouvre sur les relations du naturel et du surnaturel, et sur l'essence même de celui-ci, des horizons auxquels ne nous habituent pas les formules abstraites de nos manuels de théologie.

[7] « Bibliothèque catholique des Sciences religieuses ». *Le Surnaturel en nous et le Péché originel*, par A. VERRIÈLE, professeur au Séminaire de Saint-Sulpice. — In-12 de 244 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay, 1933.

Concrètement, en effet, le surnaturel marque non seulement un perfectionnement suprême de la nature, un achèvement auquel la nature est radicalement ordonnée sans que, de soi, elle puisse le réaliser ou y avoir exigence ; mais encore *une suppléance des secours d'ordre naturel* qui, dans l'état de nature pure, auraient été dus à la nature et exigés par elle :

« Ce n'est pas seulement l'harmonie gratuite, préternaturelle, de nos facultés qui, de par le péché d'origine, a été soustraite, mais aussi *cette part naturelle de Providence*, ces secours ou ces grâces d'ordre naturel qui seraient accordés à la prière de l'homme dans l'état de nature pure... Mais cette privation des secours divins naturels ne peut être *qu'en vue* d'un remplacement infiniment meilleur : une Providence *surnaturelle*, les grâces toutes divines et surabondantes de la Rédemption du Christ. C'est la grâce de Jésus-Christ qui doit suppléer désormais par ses propres influences *surnaturelles* cette Providence naturelle que ne remplace plus l'intégrité préternaturelle, liée, de par l'institution divine, à la grâce de l'origine... Enfin, cette diminution d'ordre naturel, ainsi creusée par le péché originel, *a pour but précisément de mieux nous disposer et attirer à ce surnaturel divin du Christ*, à notre définitive destinée d'ici-bas, par l'insuffisance sentie de notre nature en son ordre, *comme par un vide et un besoin* qui, constamment, vitalement, postule en nous un surcroît divin *indéterminé* » (p. 196-197).

Nous avons déjà, ici-même (voir *Ami* 1931, p. 330), insisté sur cet aspect essentiel du problème du surnaturel en nous, aspect dans lequel il faut chercher, semble-t-il, la solution des difficultés où se buttent les théologiens dans la discussion de certaines théories modernes dans lesquelles, à tort ou à raison, ils croient trouver des traces d'immanentisme et de modernisme. Le livre de M. Verrièle, s'adressant au grand public instruit, vient à point pour fournir les nuances nécessaires, apporter les apaisements désirables, montrer la part de vrai qu'on doit tirer de la thèse de M. Blondel sur l'*Action*, de l'apologétique interne s'originant au besoin inné du surnaturel. Il semble que tous les mots de ce bel exposé aient été pesés, longuement mûris, pour leur faire dire exactement ce qu'ils doivent dire, sans dépasser les limites fixées par l'orthodoxie.

Nous ne ferons qu'une légère observation, dans le domaine des opinions libres. L'auteur voit dans la privation de la *grâce* l'élément formel du péché héréditaire. Il est trop avisé pour ignorer que S. Thomas n'a jamais parlé de privation de grâce, mais a toujours défini l'élément formel du péché par la privation de la justice originelle. Mais il estime que la conception qu'il préconise, et qui est postérieure au concile de Trente (son certificat de naissance est signé par D. Soto), est dans la logique du développement. C'est une opinion : on peut cependant penser différemment et, en ce qui nous concerne, nous estimons qu'il convient, aujourd'hui encore, de rester fidèle à la terminologie et à la pensée de S. Thomas. Théologie et apologétique du péché originel y gagneront.

14. On doit se féliciter de l'heureuse pensée qu'a eue M. le chanoine J. Chapeau, de Blois, d'extraire des œuvres du P. Monsabré les meilleures pages concernant *La Vie future* [8]. Le lecteur aimera à trouver réuni tout ce qu'il devrait autrement chercher, soit dans les 19 vol. des *Conférences de Notre-Dame*, soit dans les 9 vol. des *Retraites pascales*, soit dans les 2 vol. des *Avents*. Et particulièrement tous ceux qui s'attachent du fond de l'âme au culte et au souvenir de nos morts seront heureux de voir ainsi condensées les pages consacrées par la science, la piété et l'éloquence aux augustes réalités d'outre-tombe. Qui les lira ne sera pas loin de connaître la théologie entière sur ce sujet. Bien que rien n'y soit d'apparence didactique, c'est un véritable traité qu'elles offrent en abordant tour à tour toutes les faces de ce grand problème.

15. Le *Commentaire français littéral de la Somme théologique,* entrepris par le R. P. Pègues il y a plus de vingt-cinq ans, est aujourd'hui terminé. Le dernier volume qui traite des *Fins dernières* [9], comprend les questions 69-99 du *Supplément,* auxquelles sont ajoutés plusieurs articles ayant trait au Purgatoire et qui, dans les éditions ordinaires, sont relégués en appendice. Le *Commentaire français littéral* n'a pas perdu de son opportunité ; grâce à lui, bien des fidèles et des religieuses, peut-être même des prêtres, ont trouvé moyen d'entrer plus facilement en contact avec S. Thomas.

Nous prions le vénéré auteur d'agréer toutes nos félicitations pour ce couronnement de sa belle œuvre.

16. Signalons la réédition des *Fins dernières* de M. A. Michel [1], excellent petit volume où se trouve condensée avec clarté et précision la théologie de l'eschatologie chrétienne. La nécessité de respecter l'ancien texte a obligé M. M. à s'en tenir à quelques corrections de détail. Toutefois il a complété la bibliographie et ajouté en français, en fin de volume, les documents du Magistère.

IV. — Les sacrements

A) Les sacrements en général. — 17. *Les sacrements en général* de M. l'abbé Rouzic [2], sont un des bons ouvrages de vulgarisation qu'on peut mettre entre les mains des laïques désireux de s'instruire. Tout l'essentiel est dit, d'une façon claire et intelligible, et la doctrine est puisée aux meilleures sources, en général chez le Docteur Angélique. Cette doctrine substantielle et sûre sera pour les fidèles la matière d'un enseignement facile à saisir, et pour les prédicateurs, les directeurs d'œuvres et les éducateurs une mine riche où ils pourront puiser abondamment.

L'ouvrage se divise en trois parties : nature des sacrements ; leurs effets ; les personnes dans les sacrements. M. R. laisse percer sa sympathie pour la causalité physique instrumentale ; à la question du caractère sacramentel il accorde une attention judicieuse. Nous avons moins aimé la façon preste dont il se débarrasse du problème de la reviviscence dans le sacrement de pénitence (p. 104), et nous sommes obligés de lui signaler une erreur historique (p. 179) touchant la prétendue démarche de M. Emery près de Talleyrand au sujet de l'intention qu'avait eue l'évêque apostat dans les sacres d'évêques constitutionnels ; la vérité est que M. Emery envoya un prêtre pour se rendre compte si tous les rites étaient bien observés, et ce prêtre put donner un témoignage affirmatif.

18. Le sous-titre de l'ouvrage de M. Villien, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Les Sacrements, Histoire et Liturgie* [3], indique qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un ouvrage théologique. Pendant les années 1910 et suivantes, M. V. avait fait paraître dans la *Revue du Clergé français* des études historiques sur les rites sacramentels du Baptême, de la Confirmation, de l'Eucharistie et du Mariage. Il a revu et mis au point ces anciens articles, en y ajoutant l'histoire des rites de la Pénitence, de l'Extrême-Onction et de l'Ordre.

Son intention n'est pas de faire une histoire des sacrements : il a voulu simplement « donner un aperçu plus ou moins rapide des rites usités par l'Eglise, spécialement l'Eglise latine, dans l'administration des sacrements. » On trouvera dans son volume une description claire et précise des rites sacramentels, anciens et actuels, et l'on y apprendra à connaître les phases principales de leur évolution au cours des siècles. Prêtres et fidèles y acquerront un sens plus exact des rites usités par l'Eglise et pourront ainsi développer leur dévotion pour recevoir les sacrements dans des dispositions meilleures.

En appendice, une longue étude historique sur l'âge de la Première Communion. Cette étude, publiée en 1910 dans la *Revue du C. f.* à l'occasion du décret *Quam singulari,* garde aujourd'hui encore toute sa valeur historique. Elle complète heureusement les autres études sur les rites des sacrements.

B) La pénitence. — 19. *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles,* du P. Galtier [4], est un ouvrage de théologie historique. Néanmoins il est d'un intérêt capital pour la démonstration proprement théologique du dogme attribuant à l'Eglise un pouvoir véritable de rémission des péchés.

[8] R. P. Monsabré, des Frères Prêcheurs. — *La Vie future,* principaux extraits de ses œuvres, rassemblés par l'abbé J. Chapeau, chanoine de Blois. — In-12 de viii-306 p., 15 f. Paris, 1933, Lethielleux.

[9] R. P. Thomas Pègues, O. P. — *Commentaire français littéral de la* Somme théologique *de S. Thomas d'Aquin,* tome xxi, *La Résurrection.* — In-8 de xv-699 p., 40 f. Paris, 1932, Téqui.

[1] « Bibliothèque catholique des Sciences religieuses ». — *Les Fins dernières,* par A. Michel. Nouvelle édition revue et complétée. — In-12 de 184 p., 12 f. Paris, 1932, Bloud et Gay.

[2] Louis Rouzic. — *Les Sacrements en général.* — In-12 de 214 p., 12 f. — Paris, 1932, Lethielleux.

[3] A. Villien, professeur à l'Institut catholique de Paris. — *Les Sacrements. Histoire et Liturgie.* — In-12 de 450 p., 25 f. — Paris, 1931, Gabalda.

[4] « Bibliothèque de Théologie historique ». — *L'Eglise et la Rémission des péchés aux premiers siècles,* par Paul Galtier, S. J. — In-8 de xii-511 p., 34 f. — Paris, Beauchesne, 1932.

La question principale ici abordée porte sur la valeur attribuée dans les premiers siècles à l'absolution du prêtre : cette absolution est-elle conçue comme réconciliant l'âme, au for intérieur, avec Dieu? C'est l'objet de la première partie du livre. La seconde partie cherche à démontrer historiquement l'existence d'une pénitence privée dans les premiers siècles. L'Eglise a-t-elle alors accordé la rémission des péchés seulement au prix de la pénitence publique, dont elle aurait fait la condition absolue de la rémission des péchés ? Le dogme n'est pas ici en cause ; néanmoins l'intérêt du problème est considérable. S'il est avéré que le péché pouvait être et était effectivement remis par l'Eglise quand faisait défaut réellement la pénitence publique, l'efficacité propre de l'absolution sacerdotale se trouve mise en plus vive lumière, et le moyen sacramentel de la rémission de certaines fautes non soumises à la pénitence publique apparaît plus assuré. Ce problème fait l'objet de la seconde partie.

La première question est d'une importance capitale pour le dogme. Est-ce bien l'Eglise qui remet, au nom de Dieu, le péché par l'absolution sacerdotale ? Ou bien aide-t-elle simplement le pécheur à accomplir une satisfaction suffisante pour obtenir de Dieu, directement, le pardon des fautes commises, l'absolution sacerdotale signifiant simplement qu'à l'estimation de l'Eglise la satisfaction est suffisante ?

Bien des auteurs, surtout protestants, s'en tiennent à cette seconde conception. Beaucoup se figurent que notre absolution actuelle exempte le pécheur de pénitence et de satisfaction. Là est leur erreur fondamentale. L'hypothèse d'une intervention directe de l'Eglise dans la rémission du péché n'empêche point qu'elle en enseigne, en impose, en dirige, en contrôle l'expiation indispensable. Mais, à côté de ce rôle de conseillère et de maîtresse de pénitence, il reste que son intervention est décisive en vertu d'un pouvoir spécial reçu de Dieu.

L'enquête, menée selon les exigences de la méthode historique, commence à Tertullien. La discussion doctrinale qui se développe dans le *De pudicitia* permet de constater que l'Eglise prétend absoudre le péché lui-même et procurer au pécheur la rentrée en grâce avec Dieu. Sans doute, directement et matériellement, le fruit à récolter de l'absolution est la réconciliation avec l'Eglise ; mais au fond, et dans la pensée des catholiques comme des montanistes, le fruit réel à recueillir est la paix ou le pardon de Dieu lui-même ; l'on ne discute du pouvoir d'absoudre qu'à raison de la connexion admise de part et d'autre entre le pardon de l'Eglise et le pardon de Dieu. La même conception se retrouve à la base de la discussion engagée à l'époque de S. Cyprien entre catholiques et Novatiens. L'occasion est, cette fois, le péché d'apostasie. Les uns et les autres lient le pardon divin à l'absolution de l'Eglise ; et voilà pourquoi les Novatiens refusent à l'Eglise le droit d'absoudre de ce péché. Et S. Cyprien de riposter que refuser l'absolution de l'Eglise, c'est « intercepter le fruit de la pénitence » *(Epist. 55)*, c'est « enlever à la satisfaction son efficacité médicinale » *(id.)* ; c'est « refuser aux blessés le remède de la bonté et de la miséricorde divines » *(66)*. Aussi est-ce aux prêtres que les fidèles coupables, même du seul péché d'intention, viennent demander le « remède » qui guérira leur blessure *(De lapsis*, 28). Les discussions relatives aux rémissions de péchés accordées par l'intervention des martyrs mettent en relief la même vérité : quand Cyprien proteste, c'est qu'on veut assimiler au pardon du péché donné par le prêtre, le pardon accordé au nom d'un homme. Cette doctrine fondamentale paraît bien établie, et il ne reste au P. Galtier qu'à expliquer les textes où S. Cyprien semble attendre d'une sorte de ratification divine postérieure au jugement de l'Eglise le vrai pardon du péché. La distinction que nous faisons aujourd'hui entre la remise de la coulpe et la remise de la peine éclaire la difficulté : pour Cyprien, remettre le péché comporte l'une et l'autre remise, et parce que la paix accordée par l'Eglise laisse subsister la dette de la peine, il réserve à Dieu seul, quand Dieu jugera le péché suffisamment expié, d'en prononcer la rémission ainsi entendue. D'ailleurs, la doctrine positive de S. Cyprien, de S. Ambroise, de S. Augustin ne laisse subsister aucun doute sur la rémission du péché par l'absolution de l'Eglise, puisque ces docteurs proclament à l'envi que la purification de l'âme se fait « par la restitution du Saint-Esprit. » Doctrine présentée par S. Jérôme dans le *Dialogue contre les Lucifériens* comme admise de tous.

S. Léon avait recueilli cette tradition ; il l'exprime en une formule célèbre, où le concile de Trente aurait pu trouver une anticipation de ses définitions : *le refuge ménagé par la bonté divine comporte que le pardon ne puisse être obtenu que « par les supplications des prêtres. »* Négligeant les autres considérations émises au sujet des conceptions pénitentielles de l'époque de S. Léon, retenons ici, avec le P. G., certaines interprétations ramenant l'intervention de l'Eglise — la supplication des prêtres — au rôle de simple prière. Notre auteur dissipe l'équivoque :

> « La supplication sacerdotale » de S. Léon est une imposition des mains, une prière qui, dans sa pensée, pourvu qu'elle soit faite par le prêtre en vue de réconcilier le pécheur avec Dieu en même temps qu'avec l'Eglise, possède la vertu de produire cet effet ; elle s'identifie avec celle qui, dans la pensée commune d'alors, préserve, tout comme le baptême, de la damnation éternelle... Il n'en faut pas plus pour que, dans ce rite et cette prière, quels qu'en soient les noms, se doive reconnaître ce que nous avons appelé depuis un acte sacramentel, l'acte sacramentel dont nous disons qu'il fait passer le baptisé de l'état de péché à l'état de grâce. »

Une expiation préparatoire, certes, est normalement nécessaire ; mais, malgré une réelle insistance sur la nécessité de cette expiation prépara-

toire, S. Léon s'abstient d'y voir la cause dernière et déterminante de la rémission du péché. Le fait qu'une absolution hâtivement reçue en danger de mort ne dispensait pas le pécheur revenu à la santé d'accomplir la pénitence omise, est simplement une mesure disciplinaire pour mettre en garde les fidèles contre l'illusion de croire cette expiation inutile.

Sous Grégoire le Grand, malgré l'insistance de ce pontife à mettre en relief l'expiation personnelle, la doctrine de l'efficacité de l'absolution du prêtre est toujours la loi dans l'Eglise. Qu'il s'agisse des mourants ou des pécheurs en général, Grégoire, comme Léon, voit dans la *supplicatio sacerdotalis* le moyen propre et usuel de leur assurer le pardon de leurs fautes, autrement dit, de les absoudre. Bien plus, l'effet de l'absolution est, non seulement le retrait de la peine ecclésiastique encourue par le pécheur, mais encore le pardon même du péché. Une analyse objective des textes relevés par les adversaires montre bien qu'il n'en saurait être autrement. Bien plus encore : l'absolution n'est pas déclarative de la rémission de la faute ; elle délie véritablement, mais après un examen sérieux de la cause. L'interprétation contraire donnée par les scolastiques du XII^e^ et même du XIII^e^ siècle procède d'une intelligence défectueuse des textes et doit être tenue pour une « régression doctrinale. »

On est généralement d'accord pour exclure, dans les premiers siècles, la dualité d'institutions : pénitence publique et pénitence secrète. Mgr Batiffol a bien résumé la position des historiens catholiques du dogme :

« Ne disons pas : il y a une pénitence publique et il n'y a pas de pénitence secrète. Disons : il y a une consultation secrète, une satisfaction publique, une réconciliation publique. Le jour où toute cette publicité disparaîtra, il n'y aura pas une institution nouvelle, mais la modification d'une seule et même institution privée » (*Les origines de la pénitence*, dans *Etudes d'hist. et de théol. pos.*, 1904, p. 208).

Le P. Galtier accepte cette formule, « à condition de ne pas trop retarder cette disparition de la publicité. » Cette disparition aurait été partielle, totale même en certains cas à une époque où elle ne l'était pas encore dans la plupart des cas. C'est donc uniquement dans *le fait de la rémission du péché sans l'expiation solennelle de la pénitence publique*, que consisterait la pénitence privée.

Nous ne pouvons, en une recension si brève, suivre l'auteur dans sa longue et minutieuse démonstration. Ses conclusions seules importent.

Tout d'abord, les plus anciens documents ecclésiastiques montrent que cette pénitence « privée » fut comme le mode de rémission normal pour les manquements que leur moindre gravité objective ou subjective permettait de ne pas soumettre à l'expiation solennelle. Antérieure à S. Augustin, à S. Cyprien et même à Tertullien, la double manière pour l'évêque d'exercer son pouvoir de lier ou de délier, se rattacherait aisément à la distinction faite par S. Jean des péchés *ad mortem* et des péchés qui ne le sont pas. Le mode de rémission solennelle seul a revêtu une forme liturgique : aussi est-il facile à reconnaître partout. L'autre se présente dans les documents sous des formes multiples et, parce qu'il n'en existe aucune qui le caractérise, la difficulté est réelle parfois de le discerner. Le fait cependant que l'Eglise faisait profession de remettre certains péchés sans imposer l'expiation solennelle commande de distinguer par l'appellation spéciale de « pénitence privée » ce que, dès cette époque, on distinguait déjà si nettement de l'expiation liturgique et solennelle requise pour les fautes plus graves.

En second lieu, la conviction qu'avait l'évêque de l'efficacité de son pardon lui commandait d'en assurer le bienfait aux fidèles, tout au moins aux heures et dans les circonstances où il apparaissait impossible, inutile ou même dangereux d'attendre une expiation solennelle. Ici, on ne peut parler d'institutions, mais seulement d'initiatives, variables d'ailleurs selon les situations. Seule, parmi ces initiatives, la pratique des absolutions aux mourants était de nature à se répandre d'une façon uniforme ; elle se constate dès le III^e^ siècle, et à partir du concile de Nicée, tout au moins, l'usage en devient universel :

« Dans les condamnations à la pénitence publique, réserve est faite normalement de l'absolution à recevoir en danger de mort. Elle est prévue et prescrite pour ceux mêmes des pécheurs que le droit traditionnel exclut de la pénitence publique. Aussi les fidèles contractent-ils l'habitude d'en escompter le bienfait ; ils attendent leur dernier moment pour demander à l'Eglise de leur remettre leurs fautes.

Les pasteurs déplorent et dénoncent cet abus ; mais le principe même qui leur permet de les absoudre alors doit les amener à le faire également dans tous les cas où se constatent les mêmes dispositions de repentir. C'est la porte ouverte à l'absolution immédiate de tous les péchés sans distinction. Seule la nécessité d'une satisfaction qui répare le scandale donné doit en faire excepter les plus notoires et les plus scandaleux. La pénitence publique perd ainsi peu à peu le terrain que gagne la pénitence privée. Elle devient un moyen de coercition aux mains de l'autorité ecclésiastique et tel est, en effet, l'aspect qu'elle prend de plus en plus dans les décrets des conciles. Insensiblement, elle devient comme la voie officielle de la justification légale et c'est ainsi que s'introduit la distinction du for interne et du for externe » (p. 488).

On voit quelle souplesse revêt la thèse du P. Galtier. L'histoire impartiale oblige à rejeter la conception d'une double institution parallèle : la pénitence privée s'opposant pour ainsi dire à la pénitence publique. Mais les documents les plus irrécusables nous invitent à admettre, en certaines circonstances ou pour certains péchés, un mode de rémission excluant tout ou partie de l'expiation solennelle. S'il était permis de présenter en quelques lignes une étude si approfondie et si nuancée, voilà le bref résumé que nous proposerions.

Entre la première et la seconde partie, le P. G.